

Aus der Ökumenischen Bewegung

Das Ringen um Einheit und Echtheit der Kirche

Zu den Vorbereitungen der protestantischen Weltkonferenz in Lund

Unsere Meldung des letzten Heftes (S. 64) über die „nicht-theologischen Faktoren“ der Kirchenspaltung hatte gezeigt, daß vielleicht für die ökumenische Konferenz für „Glaube und Verfassung“, die im August 1952 in Lund zusammentritt, doch einige Fortschritte zu erwarten sind, wenn auch nicht gerade für die Einheit der vielen dort versammelten und inzwischen in sich konfessionell wie organisatorisch gefestigten Gruppen, so doch im Wachsen an Erkenntnis echter Kirche bei einigen von ihnen. Da neuerdings von den sogenannten „katholischen“ Gruppen des Ökumenischen Rates auch das private Gespräch mit römisch-katholischen Theologen wieder aufgenommen wird, so kann die Entwicklung nicht als abgeschlossen gelten.

Das Problem nicht gelöst

Blickt man allerdings in die erste der für Lund herausgegebenen Broschüren über „Die Kirche“ (The Church, SCM Press, London), der noch ein dicker Band von 14 getrennten theologischen Gutachten folgen soll, so wird die Feststellung des Vorsitzenden der theologischen Kommission, Rev. Newton Flew, Cambridge, verständlich: „Wir haben das immense theologische Problem, das uns gestellt war, nicht gelöst.“ Man hat überhaupt den ursprünglichen Plan einer Synthese fallen lassen müssen und hat sich zunächst, nach der Methode der 1. Sektion von Amsterdam, der Aufgabe zugewandt, die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zusammenzufassen und bei den letzteren vor allem die eigentlich theologischen Lehrunterschiede, die an die Wurzel gehen, von den zahlreichen sozialen, politischen und kulturellen Faktoren zu scheiden, die bei der Glaubensspaltung oder ihrer Bewahrung mitgewirkt haben. Man hat dabei dankbar festgestellt, daß die Abkehr von der idealistischen Philosophie und das Erwachen einer biblischen Theologie bei allen Beteiligten wesentliche Dienste geleistet, ja sogar eine gemeinsame theologische Sprache geschaffen hat. Die Unterscheidung von „katholisch“ und „protestantisch“ lieferte durch die verschiedenen Konfessionen des Ökumenischen Rates hindurch. Auch in dieser Broschüre wird ganz besondere Aufmerksamkeit den Einflüssen philosophischer Faktoren geschenkt, die während der Reformation auf beiden Seiten aus spätmittelalterlichen Gedanken gespeist wurden (S. 23 und 48), eine Erkenntnis übrigens, die neuerdings bis in alle Einzelheiten durch die beachtliche Schrift des Lortz-Schülers Dr. Erwin Iserloh über „Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck“ belegt wurde (Ref.-gesch. Studien und Texte Nr. 73/74, 1950). Die Broschüre über „Die Kirche“ erwähnt ausdrücklich den Neuplatonismus und Aristotelismus in den theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts.

Wenn es am Schluß heißt, daß man angesichts des Ausmaßes der vorhandenen Uneinigkeit über das Wesen der Kirche neue Fortschritte von einer Lehre vom Heiligen Geist erwarte, so ist damit vermutlich eine fruchtbare

Erkenntnis gewonnen, wenn es auch nicht abzusehen ist, wie sie sich realisieren soll. In Lund will man hauptsächlich prüfen, ob in der Frage der Kontinuität der Kirche und in der Lehre vom Opfer die unüberwindlich erscheinenden Gegensätze sich durch die theologische Arbeit der letzten Zeit etwas mehr einander genähert haben. Die Kontinuität christlicher Existenz Erfahrung und Bruderschaft in Christo scheint sich gegenüber rechtlichen und sakramentalen Faktoren stärker in den Vordergrund zu schieben. Mit neuer Kraft wird schließlich etwas sehr Entscheidendes ausgesprochen, daß in der Glaubensspaltung etwas Satanisches, nämlich Sünde offenbar werde (S. 28), die nicht mit gegenseitiger menschlicher Achtung getilgt werden könne, sondern ernste Akte der Buße fordere. Diese Erkenntnis wird freilich nicht gefördert, wenn es an anderer Stelle wieder, fast entschuldigend, heißt, die Spaltung der Kirchen sei ein Zeichen dafür, daß die Kirche in der Welt unvollkommen und auf der Pilgerschaft lebe und daß sie darin an der Passion Christi teilhabe (S. 56).

„Unser Tabu“

Auch die Oktober-Nummer der Zeitschrift des Ökumenischen Rates, The Ecumenical Review, stellt sich in den Dienst der Vorbereitung von Lund. Sie enthält in ihrem Chronikteil die Akten der letzten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Rolle, darunter den Rechenschaftsbericht des Generalsekretärs, vor allem aber ein Dokument, das die Kirchen von der Aufgabe der Mission her zur Einheit ruft, aber zugibt, man könne sich nicht einigen über die Formen einer sichtbaren Einheit. Es folgt schließlich der interessante Bericht der Theologenkommision zur Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz von 1954 über „Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, als einzige Hoffnung der Welt“, mit der Feststellung schwerwiegender Unstimmigkeiten über das Ausmaß eschatologischer Betrachtung in der Beurteilung der Weltlage. Indessen wird auch hier der Krankheitszustand der Kirchen unterstrichen und erklärt, ohne radikale Änderung der Struktur würden die bestehenden Kirchen niemals missionarische Kirchen werden. Das Heft wird mit einem Aufsatz von Bischof E. Berggrav, Oslo, über die Mitverantwortung der Kirchen an den Spannungen unserer Tage eröffnet. Es ist ein Versuch, in der ökumenischen Aussprache endlich einmal an jene wesentlichen Punkte zu rühren, „die für uns tabu sind“. Die Kirchen könnten nicht dem Frieden in der Welt dienen, wenn sie nicht ihre Spannungen untereinander lösen, Spannungen, die nicht von Gott gewollt, sondern von menschlichen Hitzköpfen verursacht und aufrechterhalten würden. Die größte und schlimmste von ihnen, so erklärt dieser Freund und Leidensgenosse Niemöllers, sei die Spannung mit Rom, die man sehr viel ernster und durchaus nicht als selbstverständlich hinnehmen müsse. „Jede Verschärfung der Spannung zwischen Rom und uns, selbst auf rein kirchlichem Gebiet, bedeutet eine Verschärfung der Spannung in der Welt.“ Leider verzichtet auch Bischof Berggrav darauf, diese verschiedenen „tabu“ bei der Entstehung der Glaubensspaltung einzeln beim Namen zu nennen

Davor scheut sich auch ein Aufsatz des jungen anglikanischen Theologen William Nicholls, der eine von sentimental Illusionen gereinigte Theologie des Ökumenischen Rates zu entwerfen versucht. Er hat dabei die schwere Gefahr im Auge, die jetzt der ökumenischen Bewegung droht und die man ja nicht unterschätzen sollte. Seine Methode ist, wie er selber sagt, „experimental“. Er geht von drei Fakten des ökumenischen Gewissens aus. Das ist: 1. die Anerkennung einer bestehenden Einheit, 2. das Gefühl für die innerhalb dieser gegebenen Einheit bestehende Spaltung und 3. eine Bewegung der Reue, die nach größerer Einheit sucht. Die eigentliche Basis sei aber die „gegebene Einheit“ aller, die Christus als Herrn und Heiland anerkennen (die Formel der Verfassung des Rates heißt aber: „als Gott und Heiland“!). Gegeben sei diese Einheit von Christus her, so lautet diese seit 25 Jahren ständig wiederholte Hypothese. Keiner, der an dieser Einheit teilhabe, habe etwas dazu gegeben, um sie zu schaffen. Weil diese Einheit aber ungenügend ist, sei die ökumenische Bewegung zu einer Bewegung der Reue und Buße geworden. Wenn die bessere Einheit eine Frucht der Buße sein werde, so könne sie nicht ohne die Erneuerung der Kirchen wirklich werden.

Eschatologische und historische Einheit

Nicholls umgeht aber das eigentliche Problem, das tabu, indem er von vornherein die angenommene Erfahrungseinheit als eine eschatologische, zukünftige begreift und kurzerhand bestreitet, daß die Einheit des Leibes Christi jemals in der Geschichte vollkommen vorhanden war. Von dieser Hypothese her, die im Widerspruch zu dem Glauben des Neuen Testaments steht, kann er dann das Problem der historischen Ursachen der Spaltung kurzerhand übergehen und erklären, wenn eine Konfession die Behauptung aufstelle, die Einheit der Kirche sei niemals verloren gegangen und sie werde in einer bestimmten Kirche verkörpert, so könne ein solcher Anspruch nur unter Mißachtung der ökumenischen Erfahrung behauptet werden (S. 28). Es steckt also in dieser so harmlos erscheinenden und viele Gewissen verwirrenden experimentalen Methode eine handfeste Dogmatik, die das Wesen des Leibes Christi in eschatologische Dialektik auflöst, die bekannte Konzeption des Generalsekretärs und auch des ekklesiologischen Dokumentes von Toronto. Es wird darin übersehen, daß zwar der Ökumenische Rat keine Superkirche ist und sein will, daß er aber dennoch auf einer Supertheorie von Kirche statt auf dem Logos incarnatus gründet, weil jene „gegebene Einheit“ nur im Bereich des reflektierten Bewußtseins der führenden Männer des Ökumenischen Rates als eine dialektische Größe gegeben ist.

Immerhin findet sich in dieser Studie von Nicholls der Satz: „Insoweit als die Kirchen voneinander getrennt sind, sind sie nicht Kirche“; keine könne die Fülle der von Gott angebotenen Gnade empfangen, weil sie sich von der anderen geschieden habe. „Wenn wir nur Eine Kirche werden können, indem wir uns mit anderen Kirchen vereinigen, so ist die ökumenische Bewegung eine Sache von Tod und Leben.“ Es sei keine Frage, daß die Einheit der Kirche ihre Kontinuität einschließt. Aber man müsse unterscheiden die eschatologische, d. h. jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit gegebene Einheit und die historische Kontinuität. Jene sei unverlierbar, diese könne zwar verlorengehen, aber auch wiederher-

gestellt werden. In dieser Unterscheidung läge die seit Amsterdam erkannte Spaltung in die sogen. „katholischen“ und „protestantischen“ Gruppen des Ökumenischen Rates mit ihrer „horizontalen“ bzw. „vertikalen“ Ekklesiologie. Es sei nicht zu empfehlen, diesen Gegensatz durch eine voreilige Synthese zu überbrücken. Man müsse sehen, ob er in Gott selber seinen Ursprung habe! Auch Nicholls sieht die Lösung in einem weiteren Studium der Lehre vom Heiligen Geist. Es ist schwer zu sehen, wie man, ohne die „katholischen“ Mitglieder des Rates zum Spiritualismus zu verführen, auf diesem Wege die Lösung finden will, ehe die historische Gewissensforschung alle „tabus“ an den Tag gebracht hat.

„Das Mißverständnis der Kirche“

Es scheint vielmehr, daß sich die ökumenische Besinnung einem tragischen Dilemma nähert. Man ist seit Edinburgh und Amsterdam gefangen in dem Schuldbekennnis, die Spaltung sei eine Beleidigung Gottes, eine öffentliche Schande, auch der Grund mangelnder Vollmacht und der Unglaubwürdigkeit vor der Welt. Es wird aber immer deutlicher, daß auch die dritte Zusammenkunft des dogmatisch interessierten Zweiges der ökumenischen Bewegung seit Lausanne (1927) mit einem Versagen enden könnte. In dieser wahrhaft bedrohlichen Lage hat einer der einflußreichsten Theologen der protestantischen Ökumene, Emil Brunner, den Versuch gemacht, mit seiner soeben veröffentlichten Schrift „Das Mißverständnis der Kirche“ den gordischen Knoten zu zerhauen (Zwingli-Verlag Zürich 1951; gleichzeitig im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart. 133 S.). Dieser Versuch ist höchst beachtlich, gerade weil man einen Rückfall in ein vorekklesiologisches Stadium darin sehen kann. Denn Brunner stellt sich entschlossen auf die für überwunden gehaltene These von Rudolf Sohm, wonach zum Wesen der Gemeinde Jesu weder das Recht noch die Institution gehöre (S. 106). Die Kirche, sagt Brunner, sei das bisher ungelöste Problem des Protestantismus. Das käme daher, daß die „Kirchen“ selbst, insofern sie sich mit der Ekklesia des Neuen Testaments identifizierten, auf einem Mißverständnis beruhten. Die Ekklesia des Neuen Testaments sei als Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und Gemeinschaft der Christen untereinander „reine Personengemeinschaft, ohne allen institutionellen Charakter“ (S. 19 und 85). Luther habe mit Recht schon den Ausdruck Kirche gehaßt, und Calvin habe geirrt, wenn er in der Ekklesia des Neuen Testaments eine Art heiliges Kirchenrecht zu entdecken meinte, das durch möglichst genaue Nachbildung wiederhergestellt werden könnte, wobei man später gleichzeitig die privatrechtlich-vereinsmäßige Basis wählte. Keine der vorhandenen Kirchen oder Sekten kann nach Brunner den Anspruch erheben, die Ekklesia der Apostelzeit zu sein, während andererseits keine von ihnen ohne wesentliche Merkmale der Ekklesia sei, die bei den anderen fehlen. „Das von der griechisch-orthodoxen und römischen Kirche betonte Moment der ungebrochenen historischen Kontinuität von der Apostelzeit her ist, in der Tat, eine gewaltige Realität; aber sie ist überdeckt durch die Tatsache, daß diese Kontinuität zugleich eine Transformation der Ekklesia ist, deren Resultat mit dem Ursprünglichen nur noch geringe Ähnlichkeit hat. Die Kirchen der Reformation können für sich in Anspruch nehmen, daß sie in ihrer Lehre derjenigen des Neuen Testaments am nächsten kommen und daß die Lehre ent-

scheidend sei; aber die reine Lehre — ganz abgesehen davon, daß sie als Orthodoxie gerade nicht neutestamentlich ist — ist, losgelöst von der christlichen Wirklichkeit und der Bruderschaft in Christo, ein Element der Ekklesia, aber nicht diese selbst. . .“ (104).

Transformation statt Heiliger Geist?

Ein großer Teil der Schrift Brunners dient dem historischen Nachweis, daß es schon im Neuen Testament keine Einheit der Kirche gegeben habe, und welche verschiedenen, die Persongemeinschaft Jesu transformierenden Keime von Anfang an wirksam waren. Selbstverständlich sei die urchristliche Gemeinde nur denkbar als apostolische Gemeinde, und „der Protestantismus krankt an der Nichtanerkennung oder Nichtanerkenntnis dieser, man könnte sagen der Willens- und Machtseite des Apostolats und der Kirche überhaupt“ (32). Aber schon Paulus habe die von gewissen Kreisen proklamierte formale Befehlsautorität unter die Macht des Wortes und Geistes Christi gebeugt und das formale Recht mit der Dienstauffassung Jesu, dem Herrschen durch Niedrigkeit, konfrontiert. Als den verderblichsten Faktor in dieser Geschichte der Transformation der Ekklesia — eine Analyse, die offensichtlich ein Glaube an die Ohnmacht des Heiligen Geistes zeichnet — nennt Brunner neben der episkopalen Tradition die Umdeutung des Gemeinschaftsmahles in die Vermittlung eines medizinischen Heilsgutes, das der Gemeinde durch den Priesterbischof gespendet wird (89). Er sieht darin eine Bestätigung seiner These vom Kirchenrecht als „Pneumaersatz“.

Wir können hier nicht dem Beweisgang Brunners folgen, sondern haben nur die aktuelle kirchenpolitische Tendenz der Schrift herauszustellen. Seine Hauptthese, die zur Lösung der ökumenischen Krise verhelfen soll, lautet: Der Begriff der „wahren Kirche“ ist in sich selber unmöglich, sofern man als Norm die Wahrheit des Neuen Testaments anerkennt (99). Darum müsse man nicht nur darauf verzichten, eine vera ecclesia als solche aufzufinden, sondern sogar darauf, die einzelnen Kirchen an diesem Kriterium zu messen (109). „Wir werden einerseits aufgeschlossen sein für die Bedeutsamkeit der historischen Kontinuität der katholischen Kirchen und für das, was sie vermöge ihrer festen Struktur für die Erhaltung des evangelischen Erbes durch die Jahrhunderte hindurch getan haben, andererseits ebenso freimütig in Anschlag bringen, was kirchlich völlig unstrukturierte Gebilde für die Ausbreitung des Christusnamens und die Bildung wahrer Gemeinschaft in Christus über die ganze Welt hin getan haben.“ Brunner will also keine der bestehenden Kirchen geringachten. Aber ihre ökumenische Aufgabe könne nicht die sein, Ekklesia zu werden, sondern nur die, dem Werden von Ekklesia zu dienen. „Was wir brauchen, ist der Heilige Geist . . . und eine reale Communio Sanctorum.“ So begreiflich dieser Notruf ist, in dem wir wohl alle einig sind, so wenig wird Brunner die Entwicklung des Ökumenischen Rates zurückdrehen und das ekklesiologische Gewissen wieder einschläfern können. Wohl aber darf man annehmen, daß sich unter seiner Fahne eine große Zahl der sogenannten „protestantischen“ Gruppen in Lund sammeln wird.

Eine römisch-katholische Beleuchtung

In dieser Lage veröffentlicht einer der besten Kenner der ökumenischen Verhältnisse, P. Yves J.-M. Congar OP, eine Betrachtung zur 1500-Jahrfeier des Kon-

zils von Chalcedon: „Maria, die Kirche und Christus“ in „La Vie Intellectuelle“ (Paris, Oktober und November 1951). Er führt in diesem Aufsatz auf den dogmatischen Kern der Dinge und sagt gegenüber der allzu optimistischen Feststellung, wonach wir trotz unserer Trennung durch den Glauben an Christus vereint seien, daß für den Christusglauben wesentlich ist Maria und die Kirche, zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Anknüpfend an den gegenwärtigen Stand der ekklesiologischen Kontroverse innerhalb des Ökumenischen Rates, die Congar im einzelnen entfaltet, setzt er sich besonders mit der „Ereignis“-Theologie von Karl Barth auseinander, der alles Kirchewerden auf das freie Walten Gottes, des Heiligen Geistes, begründet. Vor allem hält er Barth den Irrtum vor, wonach die Kirche die Sakramente als Zeichen des Glaubens nur ankündige und kein Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament gesehen werde. (Hier ist einer jener „nicht-theologischen Faktoren“, nämlich eine spiritualistische Anthropologie, am Werke; gerade sie ist in den Broschüren für Lund bereits identifiziert worden.) Die Kirche, sagt Congar, stehe aber keineswegs in der Rolle eines Propheten oder eines Täufers. Sie übermittle wirklich das Heil in Christi Auftrag und Vollmacht, und darum stehe in ihrer Mitte die Gestalt Mariens im Kreise der Apostel, das Ereignis der vollzogenen und fortwirkenden Erlösung. Dieser hilfreiche „Angriff“ auf die ökumenische Ekklesiologie liegt auf derselben Linie wie ein vor zwei Jahren unternommener Versuch in der „Herder-Korrespondenz“ („Maria und die Ökumene“, Offener Brief an den Generalsekretär des Ökumenischen Rates. Vgl. Jhg. 3, Seite 426 ff.)

Die Behauptung der absoluten Transzendenz Gottes mache blind, fährt Congar fort, für die Wirklichkeit der Heilsübermittlung. Die Kirche und Maria repräsentierten den von Gott gnädig gewünschten Anteil des erlösten Menschen an der Inkarnation. In diesem Zusammenhang findet Congar den wahrhaft entscheidenden Fehlansatz in der Christologie des jungen Luther, der im ersten Psalmenkommentar von 1513—14 mit der einseitigen Herausarbeitung des Opus Dei im Leiden Christi den Anteil Mariens an der Fleischwerdung des Logos übersehen habe (was bereits protestantische Forscher betonten, ohne daß diese Frage hinreichende Beachtung gefunden hat.) Angesichts dieses Sachverhalts, der einer genaueren Ausarbeitung bedürfte, weist Congar auf die Bedeutung des christologischen Dogmas von Chalcedon hin und nennt es ein Gnadenwunder, daß alle, Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner und die gläubigen Protestanten, an den christologischen Formeln von Chalcedon festhalten, daß sie alle, wenigstens im Prinzip, Maria als „Mutter Gottes“ bekennen. Die Erinnerungsfeier an das Konzil von Chalcedon sei ein großes ökumenisches Datum. Man solle sich den christologischen Lehren dieses Konzils zuwenden und besser die Bedeutung der Menschheit Jesu in der Einheit mit seiner Gottheit würdigen. Auch Luther habe an der Zwei-Naturenlehre des Chalcedonense festgehalten, aber er habe in der ausschließlichen Betonung des Opus Dei (wie schon Holl und E. Seeberg bemerkten) das Erlösungswerk Christi in eine teils fast nestorianische, teils aber monophysitische Interpretation gerückt. Diesen Ausführungen Congars, deren Einzelheiten hier zu tief in die historische Theologie führen würden, darf man große Bedeutung zuerkennen.

Im Bilde eines Sees, der auf verschiedene Weise mit Wasser gespeist wird, aus einer verborgenen Tiefenquelle, aus einem Zufluß von Bergeshöhen, in geordneten Kanälen oder durch den Regen aus dem offenen Himmel, erörtert Congar die verschiedenen Weisen der Einwirkung der Gnade auf die Kirche und ihre Erhaltung in der Geschichte; wobei die historische Kontinuität nur einen der Gnadenströme darstelle, der aber in keinem Falle durch andere Gnadenwirkungen aufgehoben werde. Congar würdigt die berechtigten Einwände der Protestanten, die sich bei der Bewertung der Autorität des Apostelkreises in Jerusalem auf den einzigartigen Sonderauftrag des hl. Paulus berufen. Die katholische Ekklesiologie müsse dieser Seite der Kirchwerdung mehr Rechnung tragen. Wenn die protestantischen Gemeinschaften die Folgerungen aus ihrer Anerkennung des Chalcedonense ziehen wollten, wenn sie die Rolle der heiligen Menschheit Christi und die Rolle Mariens mehr bedenken würden, hält Congar eine Lösung des Gegensatzes zwischen den „katholischen“ und einigen der „protestantischen“ Gruppen für möglich. Er räumt auf der anderen Seite ein, die römisch-katholische Ekklesiologie könnte Maria und die Kirche mehr in ihrem Bezug auf Christus betrachten. Auch hält er es für möglich, daß gewisse ekklesiologische Kundgebungen zu ausschließlich das Element der rechtlichen Institution betonten. Wir glauben, in Ergänzung zu Congar, den Wunsch aussprechen zu müssen, daß die protestantischen Theologen, vor allem auch Emil Brunner, künftige Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirchenlehre nur nach gründlichem Studium der Enzykliken „Mystici Corporis“ und „Mediator Dei“ führen sollten. Man kann leider immer noch nicht sagen, daß dies in ausreichendem Maße geschähe. Sie würden dann entdecken, daß viele ihrer Argumente gegen den römischen Institutionalismus oder gegen die Verdinglichung des Sakramentes in sich zusammenfallen.

Die Lage in der russisch-orthodoxen Auslandskirche in Amerika

Fortgesetzte Spannungen

Ein Jahr ist seit der Ankunft des Metropoliten Anastasius in Nordamerika vergangen. „Prawoslawnaja Russj“ stellte vor einiger Zeit die Frage, ob die brüderliche Geste des Oberhauptes der synodalen Gruppe durch die Entwicklung auf seiten der nordamerikanischen Metropolie inzwischen gerechtfertigt wurde. Nach Ansicht des synodalen Blattes und anderer Beobachter kann von der erhofften Annäherung der beiden Jurisdiktionen noch keine Rede sein. Der erreichte Burgfriede ist ein äußerlicher und hält sich durch rein taktische Gesichtspunkte. Die Synodalen erhoffen sich zwar von dem notwendigen Zusammenleben die allmähliche Einigung. Die unabdingbare Voraussetzung dazu muß ihrer Ansicht nach der gemeinsame geistige Widerstand gegen die Sowjetgewalt und — die „Sowjetkirche“ sein. Aber hierin versage die nordamerikanische Metropolie nach wie vor. Nun hat zwar im Dezember 1950 das „Achte allamerikanische Konzil“ der Metropolie, worauf wir bereits hin-

wiesen (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 5, H. 6, S. 277), die administrative Unterstellung unter das Moskauer Patriarchat erneut abgelehnt. Es hat darüber hinaus verfügt, die Erwähnung des Patriarchen Alexius im Gottesdienst zu unterlassen. Hier sind die entsprechenden Beschlüsse des Konzils: „1. Der Entscheid des Bischofskonzils von San Franzisko im Dezember 1947, der die von den Vertretern des Moskauer Patriarchats geforderte Unterstellung ablehnte, . . . wird bestätigt. 2. Die zeitweilige Autonomie unserer Metropolie in Amerika und Kanada ist unangetastet aufrechtzuerhalten, zugleich ist für die russische Mutterkirche in den Jahren ihres Märtyrertums auch künftighin zu beten; hierbei ist in den Gottesdiensten der ‚heiligsten orthodoxen Patriarchen und des Episkopats der leidenden russischen Kirche‘ Erwähnung zu tun.“ Der Metropolitan Leontius erläuterte auf einem Presseempfang: „Wir verbleiben in geistlicher Gemeinschaft mit der orthodoxen Mutterkirche, aber des Patriarchen, der sich unter dem Druck der Sowjetgewalt befindet, werden wir in unseren Gemeinden nicht mehr gedenken.“ Auf Vorschlag des amerikanischen Obersten B. F. Pasch (Sohn des verstorbenen Metropoliten Theophil Paschkowskij) wurde sogar eine Resolution gegen den Kommunismus angenommen.

„Prawoslawnaja Russj“ sieht in alledem jedoch nichts weiter als den Ausdruck der Loyalität gegenüber den Vereinigten Staaten in ihrem Kampf gegen die rote Propaganda. Im Wesen der Sache sei die Haltung der Metropolie unverändert, indem sie sich noch ganz im Geiste des Konzils von Cleveland (1946) als geistlich abhängig von der heutigen Moskauer Patriarchatskirche betrachte, die mit der wahren russischen Kirche identifiziert werde. Unter dem Märtyrertum der Kirche in Rußland verstehe die Metropolie nur jene Schwierigkeiten, denen die von den Sowjets legalisierte Kirche heute noch unterworfen ist.

Es versteht sich, daß die vom Synod geleitete russische Auslandskirche die Fortführung der echten Tradition der russischen Kirche für sich beansprucht. „Hier sieht man neben positiver religiöser Materialdarbietung Fanatismus und Übertreibung der Schwächen des Nächsten, wie auch eine bis zum Übermaß naive Selbstüberhebung“, so charakterisiert ein führender Hierarch der Metropolie den Geist des synodalen Blattes „Prawoslawnaja Russj“. „Die amerikanische Metropolie glaubt, daß die Existenz und eine gewisse konziliarische Vereinigung der russischen Auslandshierarchien in Syrmisch-Karlowitz und München noch nicht eine so apokalyptische Tatsache ist, daß mit ihr unbedingt das Verschwinden der ganzen sichtbaren, historischen russischen Kirche verknüpft sein muß.“

Die Einschätzung der „Sowjet“kirche

Welch ein Abgrund zwischen den Auffassungen verbirgt sich unter dem äußerlichen Übereinkommen beider Jurisdiktionen! Während den Synodalen die Ausmerzung des Geistes von Cleveland unerläßliche Voraussetzung für eine Einigung ist, beginnt der Hauptwortführer der Metropolie, Bischof Johannes (Schachowskoj) von San Franzisko, seine Schrift „Die Wege der amerikanischen Metropolie“ mit den Worten: „Der Sinn des Kirchenkonzils von Cleveland kommt den Gläubigen Amerikas immer mehr zum Bewußtsein.“ Hören wir, wie Bischof Johannes das Verhältnis zur Heimatkirche formuliert: